

La interpretación bíblica y la historia de la hermenéutica

Néstor O. Míguez

Secularidad, religión y hermenéutica

La posibilidad de tener una mesa sobre hermenéutica y religión nos permite un rastreo importante sobre una relación ineludible, no siempre visualizada por quienes se han dedicado a la filosofía: el vínculo de lo religioso con las ciencias interpretativas. La secularización que finalmente llegaría a producir un mundo emancipado de los mandatos y arbitrios religiosos parecía estar asegurada, no solo en la mente de los estudiosos de las ciencias sociales y filósofos, sino incluso de teólogos, en la corriente que fuera llamada “muerte de Dios”, lo cual, entre otras cosas, inclinó a ciertos autores (entre otros, J. Macquarrie¹, P. van Buren², en cierta medida el propio R. Bultmann³) hacia la comprensión de la teología como una hermenéutica o una ciencia del lenguaje. Los ecos de estas aproximaciones, si bien hoy han sido revisados, están lejos de extinguirse. Los presupuestos secularistas aún fluyen en algunos parajes, más como ríos subterráneos que como aguas abiertas, como supuestos que aún nutren muchas aproximaciones académicas.

Sin embargo, lo contrario parece igualmente cierto: mientras la filosofía, y especialmente la epistemología científica, se regaba con las aguas secularistas, y en alguna medida siguen haciéndolo compulsivamente, los ríos de la religión, sus fuentes y acuíferos siguen allí, incluso sustentando el florecimiento de ciertas formas de pensar y saber, y por cierto de actuar, aunque haya quienes no lo reconozcan plenamente y solo lo vean como fenómenos episódicos, transitoriedades que, tarde o temprano, volverán a revertirse. La hermenéutica, sin duda, es uno de estos espacios donde la incidencia de lo religioso, en su historia y actualidad, es significativa, pero a la vez controversial. No es mi idea usar esta tribuna para una reivindicación de lo religioso, cuya ambigüedad fenomenológica no se me escapa, sino mostrar la productividad que aporta considerar lo religioso como componente inseparable de nuestra investigación hermenéutica.

La idea de que lo secular, como suspensión de la razón religiosa, ofrece una lectura más objetiva de los textos, sean estos religiosos o no, y de todo el saber humano, ilusiona a los buscadores de verdades universales. Sin embargo, el mismo postulado de la hermenéutica como indagación en el sentido contiene en sí el germen de esta imposibilidad. Porque el sentido, tanto del texto como de la acción, nunca podrá ser sino “sentido”, es decir, percibido por un sujeto, que, justamente, le da sentido (orientación), una significación que nunca puede ser prescindente de la situación del sujeto, de los modos de acceso e instrumentos con que se elabora el saber y resuelve su propia

¹ *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca, Sígueme, 1974 (original inglés de 1967)

² *El significado secular del evangelio*. Barcelona: Ediciones Península, 1968 (original inglés de 1963).

³ Toda la obra de Bultmann puede inscribirse en este proyecto de “desmitologización” de la tradición bíblica).

subjetividad⁴. En esa búsqueda, la afirmación o la negación de lo religioso no es un dato que pueda aislarse, pues su consideración o rechazo establecerá un *a priori* hermenéutico. Esto, por supuesto, no significa delimitar el campo de la búsqueda de la verdad a partir de ciertos dogmas de una u otra corriente religiosa. Pero si considerar que el reclamo de lo religioso, no solo como sentimiento o actitud humana, sino como afirmación de una relación trascendente, queda establecido como un marco ineludible que, sea aceptado o sea negado, teñirá toda indagación, especialmente cuando esta hace a la categoría de lo humano, su lugar en el cosmos, la condiciones de su existencia, y, en particular, el sentido de su vida y conductas.

La historia religiosa de la hermenéutica

Religión y hermenéutica están indisolublemente ligadas. Lo religioso opera como un artefacto interpretativo, interpretante e interpretado. La búsqueda de sentido está a la base tanto de la experiencia religiosa como de la tarea hermenéutica, que de alguna manera nacen conjuntamente, una en la otra. El mismo lenguaje, nos dirá Cassirer, se forma en la experiencia ante lo sorprendente, ante la fuerza de lo incomprensible⁵. Sin pretender hacer historia de lo prehistórico, pero sí a partir de abstraer fenomenológicamente ciertos mecanismos poiéticos del quehacer humano, podemos remontarnos a las experiencias que llevan a la formulación del mito. El ser humano, en tanto comienza a verse como un ser distinguible y a la vez condicionado por las fuerzas que lo rodean, comienza su indagación sobre el lugar y sentido del mundo que lo informa y, con ello, sobre su propio lugar y sentido. El resultado primario de esa indagación es producto de la imaginación mítica, la posibilidad de dotar a esas fuerzas la misma inteligibilidad de los actos que descubre en sí. De esa manera el mecanismo expresivo mediante el cual el ser humano interpreta y se interpreta en lo que podríamos llamar “el texto del mundo” aparece ya impregnado del sentido de lo que después se identificará como “lo religioso”.

Si bien esto parece ser cierto de todas las culturas, lo es de manera destacada en aquellas que, a partir de su elaboraciones míticas, han producido textos sagrados. También puede leerse en esta clave la tensión mito/razón en el nacimiento de la filosofía griega. El lenguaje de la racionalidad conceptual es un lenguaje que busca independizarse de su origen, para ordenar el mundo de otra manera, construir un “contra-mito” que le permita dar cuenta de las nuevas configuraciones de fuerzas que lo alimentan. En nuestra cultura occidental, judeo-cristiana, y por lo tanto, también helenista, la Biblia y sus sucesivas interpretaciones y reinterpretaciones han cumplido ese rol de una manera relevante, estando a la base de muchas de nuestras configuraciones culturales. Es decir, la Biblia ha sido a la vez mito y contra-mito, fuente de la imaginación religiosa y a la vez espacio de elaboración teológica conceptual, donde ciertas formas de filosofía encontraron nuevos lenguajes y caminos para su desarrollo.

⁴ En otro modo lo expresa P. Ricoeur: “Esta remisión del orden lingüístico a la estructura de la experiencia (que en el enunciado llega al lenguaje) constituye, a mi juicio, el presupuesto fenomenológico más importante de la hermenéutica”. En *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001 (orig. francés 1986). P. 58.

⁵ Cassirer, E.: *Mito y lenguaje*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1973.

La propuesta hermenéutica de R. Bultmann de la “desmitologización” es el mejor testigo.

La hermenéutica bíblica y su historia

Es posible ver en los orígenes de lo que hoy conforma la Biblia no solo un texto que ha de ser interpretado, sino también un conjunto disímil de textos interpretantes: el Génesis, desde las primeras páginas, se propone interpretar situaciones, configuraciones simbólicas y hechos históricos a la luz de la particular experiencia histórico-religiosa de Israel, para lo cual se mide directa o indirectamente con y contra otros textos de su tiempo. Los mitos y relatos bíblicos son hermenéutica en torno de testimonios orales o, eventualmente, de testimonios escritos, de otras culturas tanto como de la propia. Portadora de mitos, se alza como lenguaje contra-mítico frente a las elaboraciones cosmológicas de los espacios de su formación⁶.

Así, muchos textos bíblicos consisten en una relectura de otros textos que, entonces dispersos o incluso confrontados en sus proyectos políticos, llegaron a ser luego parte de la misma Escritura canónica. Por ejemplo, el libro del Deuteronomio es una relectura desde otra tradición de las leyes contenidas en los escritos que luego se identificaron en el Pentateuco como la “corriente sacerdotal”: una lectura comparativa sobre los destinos de los diezmos en los libros de Levítico/Números (Lev 27:30-32; Núm 18: 21-28), por un lado, y Deuteronomio (12: 6-12) por el otro, pueden ilustrar este punto. Lo que hoy tenemos como textos sagrados son las elaboraciones interpretativas, casuística, de lo que probablemente fueron expresiones apodícticas originarias. Así, el mandato de las ofrendas y diezmo es leído distintamente según lo elaborara la casta sacerdotal (que los reclama como posesión –Levítico 2, 6, 27/Números 18) o lo postularan los profetas populares (que destinan los diezmos a sostener fiestas populares o para alimentar a los pobres – Deuteronomio 14:22-29⁷).

Esta práctica de incluir la interpretación en forma indiferenciada en el propio texto sagrado es fácilmente comprobable, por ejemplo, en el estudio de los *Targumin*. Numerosísimos ejemplos similares pueden postularse tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo. Especialmente este último es un esfuerzo de reinterpretación del primero en la clave mesiánica que se genera a partir de Jesús de Nazaret. La práctica de reinterpretar el texto en clave mesiánica, o, mejor aún, del particular modo del mesianismo de Jesús, es llevada a la propia boca del Cristo resucitado (Lucas 24:24-27,32; Hechos 1:3)

A esta reinterpretación intracanónica debe agregarse la interpretación extracanónica. Así, debe inscribirse en la tradición hermenéutica a Filón de Alejandría, con su esfuerzo alegórico-tipológico para “leer el judaísmo para los griegos”, o las escuelas rabínicas, generando los escritos talmúdicos. Estas

⁶ Esto es especialmente notable en los textos de Creación (Génesis 1-11) donde aparecen claramente las confrontaciones con los mitos babilónicos. Ver: Croatto: J. S.: *El hombre en el Mundo*, Vol I, Buenos Aires, La Aurora, 1974. Vol II: *Crear y Amar en libertad*. Buenos Aires: La Aurora, 1986 También: Von Rad, G.: *Genesis*, Salamanca, Sígueme, 1977.

⁷ En general los estudiosos del Antiguo Testamento están de acuerdo en asignar la “corriente deuteronomista” a círculos afines al profetismo popular, en la línea de Jeremías.

escuelas de interpretación rabínica incluso llegan a formular ciertas leyes hermenéuticas que se muestran en las discusiones del Talmud. Los textos apocalípticos judíos pre-cristianos, y luego los cristianos, también deben verse como esfuerzos de interpretación de la historia a partir de los mismos personajes bíblicos y sus textos.

En el cristianismo se da la continuidad de estas escuelas. Los padres griegos, San Agustín y los exégetas medievales realizan amplios esfuerzos interpretativos e incluso llegan a establecer ciertas reglas para la interpretación, que también encontramos en los escritos rabínicos medievales. Estas reglas aparecen claramente en el llamado *quatuor sensus Scripturae*⁸ y que en el judaísmo formula la técnica interpretativa llamada *PaRDeS*⁹. Estos cuatro sentidos, el literal, el alegórico, el moral y el anagógico¹⁰, destilaron en la teología medieval, que de manera tan decisiva conformara la atmósfera filosófica de Occidente. Estos niveles de lectura demuestran una primera consideración a la polisemia de los textos, pero también plantean la interacción del texto con la construcción de un *ethos* de lectura que a la vez se nutre del propio texto. Creo no exagerar si digo que mucho de la tarea hermenéutica actual fue adelantada, en otros lenguajes y estilos, desde otra modalidad, por algunas intuiciones expresadas en el *quatuor sensus* de la hermenéutica medieval.

También los Reformadores protestantes fijaron, a partir de reivindicar el principio de *Sola Scriptura*, sus propias pautas hermenéuticas, corrigiendo especialmente las consecuencias de la exageración alegórica, aunque no se liberaron totalmente de ella. La “vuelta a las fuentes” evangélicas reavivó el sentido de la valoración del sentido literal, ahora entendido de una forma más conceptual, como la única fuente de doctrina. Pero a la vez, se propició la traducción a las lenguas vernáculas y poner “el libro” en las manos de laicos. Se abrió así la puerta a una nueva aventura interpretativa del texto bíblico, a librarlo (al menos formalmente) de una autoridad eclesiástica que lo controlara. Por su lado, en la controversia, los Concilios y el Magisterio romano se postularon como las únicas legítimas autoridades hermenéuticas. Las consecuencias de todos estos conflictos por la interpretación (que a su vez revelan y ocultan también otros conflictos) nutrieron la historia cultural y política de Occidente, y las secuelas que han quedado no han cesado de manifestarse.

Más adelante se van imponiendo ciertos criterios “científicos” de la interpretación, acompañando la llegada del iluminismo, que tienen como referencias a F. Schleiermacher, él mismo teólogo oficial de la Corte, y más adelante en los métodos histórico-críticos, emparentados con la primera búsqueda del Jesús histórico. A partir de allí la historia de la hermenéutica toma un vuelco más secular. Pero no puede dejar de mencionarse que muchos

⁸ Sobre esto puede consultarse abundante bibliografía, pero sobre todo la monumental obra de Henri de Lubac: *Exégèse Médiévale*. 4 Vol. Paris, Aubier, 1959.

⁹ *Peshat, Remez, Derash, Sod*. Este acróstico forma la regla mnemotécnica “Paraiso-Jardín”, y se refiere, respectivamente, al sentido literal, al alegórico, a la trópica y a la mística del texto.

¹⁰ Así lo resume Nicolás de Lira, citando un dístico anónimo:
*“Littera gesta docet, quid credas alegoria,
 Moralia quid agas, quid tendas anagogia”*
 Tomado de H. De Lubac: *Exégèse...*, Vol 1, p. 23.

de los exponentes de la hermenéutica moderna se nutren de esta historia; muchas veces la repiten con otras palabras, abrevan y ejercitan su trabajo sobre la interpretación bíblica. Por mencionar solo dos ejemplos, la *Introducción a la Fenomenología de la Religión* del joven Heidegger¹¹, recientemente recuperado desde los apuntes de sus estudiantes, dedica un extenso capítulo central a la interpretación de la Primera carta de Pablo a los Tesalonicenses. Bien es sabido que por su propia adscripción religiosa, como miembro de la Iglesia Reformada Francesa, P. Ricoeur ofrece una serie de trabajos de interpretación bíblica. Los nombres de Vattimo, Zizek, Badiou, Agamben, Reyes Mate, Antonio Negri, entre otros, pueden agregarse a esta lista. Aún en sus marcadas e innegables diferencias, exponen sus disquisiciones a través sus lecturas de la Biblia. Y no son necesariamente teólogos, la mayoría ni siquiera creyentes.

A estos datos de la historia de la hermenéutica del texto bíblico como parte de la historia de la hermenéutica debe agregarse, como complemento inevitable, la lectura de la Biblia como interpretación de la historia. Los movimientos milenialistas, las idea de las edades de Joaquín de Fiore, o la lectura de textos bíblicos de Sabiduría y proféticos animaron la forma en que frailes como Motolinia, por un lado, o Bartolomé de Las Casas, por otro, enfrentaron los fundamentos, también supuestamente bíblicos, con que se realizó la conquista y genocidio de lo que hoy llamamos América. Lecturas del Éxodo y otros textos bíblicos están detrás del puritanismo que invadió el norte del continente americano, o en la colonización de lo que hoy es Sudáfrica. Las derechas religiosas, tanto judías como cristianas, que hoy respaldan ideológicamente al Estado de Israel en sus osadías bélicas, también se nutren de una interpretación de los textos bíblicos, como por otro lado se nutren ideológicamente de su interpretación del Corán ciertos grupos islámicos. En estos casos la Biblia (u otros textos considerados sagrados) se han erigido en intérpretes de la historia, y el alegato que da fundamento a sus motivaciones, el sentido de sus prácticas.

Así, la interpretación de la Biblia se mete en la cultura secular, tanto como la secularización afectó la lectura bíblica. Este entrecruzamiento hoy se instala con fuerza en el debate cultural de nuestro tiempo. No es casualidad que Taubes, que llegara a ser profesor de Hermenéutica de la Universidad Libre de Berlín, recomiende que los cursos de filosofía deban contemplar una buena *Introducción a la Biblia*¹². Yo agregaría, también de textos sagrados de otras religiones, para comprender de una manera más holística el mundo interpretativo en que nos movemos, más allá de la frontera de las aproximaciones académicas. Como dice Raúl Fornet-Betancourt,

Hermenéutica de lo propio desde la relación con la tradición del otro quiere decir de este modo reconocer la dimensión de *pasividad* que, como elemento fundamental de autoconocimiento, conlleva la relación con el otro y que nos hace ver que somos sujetos de interpretación en sentido pleno cuando, y sólo cuando, sabemos complementar el

¹¹ México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

¹² Taubes, Jacob: *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 18-19. Entre nosotros esta propuesta es retomada por Nicolás Casullo: *Las cuestiones*, Buenos Aires, FCE, 2007, p 473.

momento activo del “nos interpretamos” con el momento *pasivo* del “somos interpretados”¹³.

Hermenéutica bíblica y trascendencia

El relato religioso, el bíblico en particular para mí, permite ubicarse en el horizonte de la trascendencia, y así completar la función de distanciación hermenéutica, que habilita la crítica radical de lo inmanente, del sistema que organiza el mundo de la vida en que somos arrojados. Asumir el riesgo de mirar desde lo trascendente amplía la posibilidad de leer el texto “desde afuera”, desde un *extra nobis* que modifica sustantivamente el *intra nobis* de la vivencia histórica. Allí, la posibilidad de considerar el horizonte religioso como un horizonte de lectura, o, por el contrario, negarlo como posibilidad, hace una diferencia fundamental, no zanjable desde ninguna neutralidad. La posibilidad del relato de confrontarnos no solo con el otro histórico sino con el “Gran Otro”, en el sentido levinasiano, es el don de los textos religiosos. La hermenéutica de alguna manera es siempre una búsqueda de lo real que se esconde detrás de lo simbólico, la osada indagación en lo inaccesible que se encarna en las palabras y los textos. En ese sentido, no deja de tener, necesariamente, un perfil religioso, una aventura de fe.

En ese sentido, diríamos, “Dios es lo real”, entendiendo lo real como lo inaccesible que reducimos en la simbolización, pero que se abre camino cuestionándola una y otra vez. No es lo “meta-físico”, sino lo pre-físico, lo que está antes de la creación, lo real que antecede a la palabra que lo simboliza. Es lo que genera el caos que su propia palabra busca ordenar. Ese Dios creacional constituye el fondo inasible que genera el cosmos al nombrar, pero que una vez surgido lo humano ha dejado esa tarea al Adán, para usar el lenguaje mítico del Génesis, le ha transferido el poder de nombrar (Gén 2:19-20). A partir de allí se da una lucha por el conocer, entre la pura inmanencia de lo humano y lo trascendente: la palabra de la serpiente “seréis como dios, conociendo el bien el mal” (Gén 3:5) establece la naturaleza del conflicto. Al nombrar, el Adán hace su primera hermenéutica, que se hace lenguaje de rebelión al apartarse de la prohibición divina. Al descubrirse desnudo, la profundiza, descubre la significación de su acto; al ocultarse de Dios realiza el primer “conflicto de las interpretaciones”, la primera lucha por las significaciones. Dios echa a Adán del Paraíso de la inocencia, del sentido primario y del acceso directo a la cosa. Sin embargo, en ese mismo acto, Dios es lo excluido, lo que queda en el misterio, lo que se revela en su ocultamiento y lo que se oculta en su revelación. Se simboliza solo negativamente, (no te harás imagen, no dirás mi nombre) y sin embargo “es” (Yo soy y estoy)¹⁴. Pero no es como lo que es (simbolizable, representable) sino que se manifiesta en lo que “no es”, en lo irreductible porque escapa a lo que lo humano puede conformar.

¹³ Raúl Fornet-Betancourt *La interculturalidad a prueba*. “El quehacer teológico en el contexto del diálogo entre las culturas en América Latina”, p. 58. Accesible en <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf>

¹⁴ Croatto, José Severino: “Relectura del nombre de Yavé”, en: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* Nro.: 4 (1989) pág. 7-17

En ese sentido, el relato cristiano, especialmente a partir de la “teología de la cruz” se manifiesta como una comprensión diferenciada de lo trascendente, ya que nos presenta lo que llamaría una “trascendencia desde abajo”. Mirar la trascendencia no desde el “más allá”, sino desde el “más acá” de la historia. Es buscar aquello que excluyen o ignoran las grandes narrativas que organizan el poder y la hegemonía, las que se configuran como ideologías dominantes. Es una visión de lo que los discursos de la inmanencia, de una historia autocontenida y sin conciencia del otro, no pueden contener, no solo porque los excede, sino fundamentalmente porque los cuestiona. En ese sentido lo trascendente, al hacerse lugar de lectura (encarnación), postula, no ya la superación de la limitación temporal, sino su historización como mecanismo interno que la desmonta. Hay un más allá que irrumpe en la historia como sorpresa, como misterio, como inconsecuencia, que se genera a partir de las apariciones de lo mesiánico a la vez encarnado y fugaz. Es el sentido de la encarnación, del materialismo de la trascendencia, que muestra lo trascendente en lo histórico, pero a la vez lo escamotea en el juego del excluido. La historia se lee desde el más allá de la víctima, del negado, del crucificado, del desaparecido.

El aporte de la hermenéutica bíblica latinoamericana ha ido en este sentido. Parte de la asumida parcialidad divina. Paradójicamente, nos dice, lo absoluto se muestra en lo parcial, y esta parcialidad es la parcialidad del pobre, de la víctima, del crucificado. En el lenguaje de Pablo, Dios escogió lo que no es para deshacer lo que es (1Co 1:28-20). En la no-persona del esclavo se muestra la persona de Dios (Flp 2:6-9)¹⁵. Al leer el mensaje bíblico desde los sujetos negados, de los que han quedado como víctimas de la historia, desde los que buscan recuperar su identidad para reinsertarse en la historia, para poder volver a la inmanencia de los hechos posibles, lo trascendente se hace lucha y esperanza, testimonio y sentido. La hermenéutica bíblica latinoamericana propone así otro horizonte de trascendencia y otro lugar de lectura. Quien lee e interpreta es el oprimido, el excluido, y de esa manera su lectura trasciende la inmanencia del texto histórico, porque lo lee desde el lugar negado, desde el no-lugar, desde la voz acallada de los siglos, lo hace trans-histórico. La epifanía se hace, en realidad, una “hypo-fanía”, o una “ana-fanía” (luz desde abajo), emparentada con la anástasis, el resurgimiento, la resurrección de los crucificados de la historia.

A la pregunta organizadora: “Hermenéutica, ¿un paradigma agotado?”, yo responderé, desde mi lugar de biblista y teólogo, que no. Pero su vigencia está vinculada a asumirse desde ese horizonte liberador que es la palabra de la víctima que no se resigna a serlo, del excluido que se hace sujeto de su palabra, del crucificado que resucita, del desaparecido que vuelve hecho historia, memoria y proyecto, de la historia que se abre desde el misterio y la esperanza.

¹⁵ Sobre la interpretación de este texto véase mi: “La libertad de ser humano. Lectura de Filipenses 2:6-11 como canto liberador”. En *Los caminos inexhaustibles de la Palabra. Homenaje a J. S. Croatto en su 70 aniversario*, AA.VV., Buenos Aires, Lumen-ISEDET, 2000.